معارف عقلی، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۵، تابستان ۱۳۸۹، ۱۹۶-۱۷۹

نبوت از دیدگاه ابن‌میمون اندلسی

ابراهیم نوئی *

چکیده

نبوت، از مسائل مشترک میانِ ادیان ابراهیمی ﷺ است که هم در علم کلام و هم در فلسفهٔ دین، از آن گفت و گو می‌شود. ابن‌میمون اندلسی، آن هنگام که از این مسئله سخن می‌گوید، می‌کوشد میان فلسفه و شریعت یهود، هماهنگی ایجاد کند. او هنگام شناسایی نبیّ، تعریف نبوت، ضرورت ارسال پیامبر و دین، خصلت‌های پیغمبران و مباحثی از این دست، با اتخاذ رویکردی فلسفی، از تطبیق و سازگاری میان این رویکرد با آموزه‌های شریعت موسوی ﷺ چشم‌پوشی نمی‌کند. نوشتار پیش‌رو، می‌کوشد افزون بر ارائه گزارش و تحلیل نسبتاً جامعی از نگرش فلسفی -یهودی این اندیشمند پرآوازهٔ آیین یهود، به وامداری اندیشه‌های فلسفی وی از مشائیان مسلمان و به‌ویژه فارابی نیز سرک بکشد.

کلیدواژه‌ها

نبوت، نبی، وحی، ابن‌میمون، فارابی، ابن‌سینا.

---

* دانشجوی دکترای مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/٤، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۳/۱۳.

مقدمه

موسی‌بن میمون اسرائیلی قرطبی (۵۳۰-٦۰۱ق/۱۱۳۵-۱۲۰٤م) عالم، فیلسوف و طبیب یهودی است که در فقه و شرایع یهود چنان مقام والایی داشت که یهودیان دربارهٔ او گفته‌اند: «از موسی ﷺ تا موسی (ابن‌میمون) کسی مانند موسی (ابن‌میمون) برنخاسته است».[۱] او گرچه از علما و احبار یهود است، ولی چون در محیط فرهنگی و علمیِ اسلامی پرورش یافته و در طب و فلسفه، آثار خود را به عربی نوشته است، متعلق به حوزه فرهنگ اسلامی نیز هست.[۲] ابن‌میمون در مسائل الاهیاتی نگاهی تطبیقی میان آیین یهود و اندیشه‌های فلسفی داشته است؛ چنان‌که خود می‌گوید:

> دانشمندان یهود در اندلس به سخنان فلاسفه دست می‌یازند و به اندیشه‌های آنان هنگامی می‌گروند که با قواعد شریعت [یهود] تناقض و ناسازگاری نداشته باشد. آن دانشمندان [یهودی] هرگز هم‌گام با مسالک متکلمان نشده‌اند؛ از همین‌رو در بسیاری از عقایدشان، روشی همانند شیوهٔ ما در این گفتار (دلالة الحائرین) را پیش روی خود نهاده‌اند.[۳]

ابن‌میمون برای مفسران فلسفه، ارسطو و پیروان مشائی وی، اهمیت فراوان قائل است. او به ابونصر فارابی توجه خاصی دارد و از این آموزگار حکمت مشّاء، بیش از دیگران اثر پذیرفته است. نوشتار پیش‌رو گزارش رویکرد تطبیقی ابن‌میمون میان فلسفه و شریعت یهود، در باب نبوت است.

۱. نبی کیست؟

ابن‌میمون، دیدگاه الاهیدانان دربارهٔ نبوت را در سه رأی گردآورده است:

الف) جمهور جاهلان و شماری از عوام شریعت یهود، نبی را کسی می‌دانند که خداوند وی را از میان بندگان خود برگزیده است. چنین برگزیده‌ای همچنان که می‌تواند عالم و میانسال باشد، می‌تواند نادان، سالمند و یا خردسال باشد. تنها شرط پیامبری چنین شخصی، برخورداری از حسن

سلوک و صلاحیت اخلاقی است؛ زیرا مردم هرگز به پیامبری یک انسان شریر، تن نداده و نخواهند داد.

ب) فیلسوفان مشائی، نبوت را کمالی برای طبیعت انسانی می‌دانند که تنها با گذران ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها فراهم می‌آید. ثمرهٔ این ریاضت‌ها، شکوفاشدن توانمندی‌ها و استعدادهای فطری است. این کمال در بالاترین سطح ممکنِ آن، برای هر شخصی دست‌یافتنی نیست.

ابن‌میمون پیامد این نگرش فیلسوفان را، آن می‌داند که جاهل هرگز نمی‌تواند پیامبر گردد؛ همچنین پیامبری امری دائمی بوده، برهه‌بردار نخواهد بود؛ چه انسان فاضل و کامل در نطق و خُلق هنگامی که قوهٔ خیالش در نهایت و بهترین وضعیت فعالیت قرار گیرد، بی‌شک پیامبر می‌گردد. به باور فیلسوفان، نبوت چنین شخصی ضروری است.

ج) دیدگاه فلسفی یهودی ابن‌میمون، بدان انجامیده است که صلاحیت شخص مجاهد و ریاضت‌کشیده‌ای که فیلسوفان از نبوتش سخن به میان آورده‌اند، ممکن است هرگز به فعلیت نرسد و چنین شخصی هرگز پیامبر نگردد. این بقای بر قوه و شکوفانشدن پیامبری، ریشه در مشیت الهی دارد. ابن‌میمون برای اثبات این باور خویش، به نمونه‌های تاریخی و درون‌دینی آیین یهود دست می‌یازد.[٤]

بر این دیدگاه ابن‌میمون، دست کم این خرده وارد است که با سخن دیگر وی ناسازگار می‌نماید. او در موضعی دیگر، نوع انسانی را مشمول عنایت الهی می‌داند و هر آنچه از نیکی و بدی، سعادت و شقاوت که به آدمی می‌رسد، از لوازم و پیامدهای شایستگی وی می‌داند، تا آنجا که پیامبر، هرگز بدون شایستگی نمی‌تواند به کمالی دست یابد.[٥] این در حالی است که ابن‌میمون

اکنون می‌گوید ممکن است کسی از هر جهت شایستهٔ رسیدن به مقام پیامبری باشد، ولی بـه سـبب مشیت الهی از دست‌یافتن به این مقام بی‌نصیب بماند.

۲. تعریف نبوت

ابن‌میمون حقیقت نبوت را فیضی الهی می‌داند که به واسطهٔ عقل فعال، بر قوهٔ ناطقه و در پـی آن بـه قوه متخیّله افاضه می‌شود. نبی، بالاترین مرتبهٔ انسانی را داراست و نبوت، غایت کمالی است که در نوع انسانی، امکان وجود آن هست:

> **و اعلم انّ حقيقة النبوة و ماهيتها هو فيض من الله عزّ و جلّ بوساطة العقل الفعال علـى القوة الناطقة اوّلاً ثمّ على القوة المتخيّلة بعد ذلک و هذه هی اعلى مرتبة الانسان و غاية الكمال الذی يمكن أن يوجد لنوعه.**[۶]

استخراج مبادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی نبوت از تعریف ابـن میمـون، چنـدان دشـوار نمی‌نماید. از جمله مبادی هستی‌شناختی، می‌توان به پذیرش وجـود خداونـد در جایگـاه مفـیض نبوت و نیز نظام مشّائی پیدایی کثرت از واحد، اشاره کرد. مطابق نظام مشائی آفرینش، عالم وجـود، مرکب از افلاکی کروی و در هم فرورفته است. دورترین آنها از مرکز، فلـک کواکـب ثابتـه اسـت. سایر فلک‌ها، سیاره‌ای از سیارات را حمل می‌کنند. هشت فلک گرد زمین ـ که در وسط قـرار دارد ـ می‌گردند. بیرون از محرک نخستین، تنها ده عقل قرار دارد که تا عقـل نهـم، هـر یـک مـدبر فلکـی هستند و عقل دهم که عقل فعال است، به عالم مادون قمر می‌پردازد. این عقل، افزون بر ایجاد نفـس فلک مخصوص خود، نفوس انسانی را نیز خلق می‌کند و به همهٔ حقایق هستی علم کلی دارد.

ابن‌میمون، طبیعیات ارسطو و اندیشه‌های وی دربارهٔ موجودات زیر فلک قمر را پذیرفته است؛ ولی گفته‌های او را دربارهٔ فوق فلک قمر، مبتنی بر حدس و پندار غیریقینی مـی‌دانـد.[۷] ابـن‌میمـون

همچون فارابی در *السیاسة المدینة*[۸] عقل فعال را بر فرشتهٔ وحی تطبیق داده است و یکی از وظایف این عقل را افاضهٔ معارف وحیانی به پیامبر می‌داند. پیامد تنزل عقل بالفعل به عنوان فرشتهٔ الهی بر قوهٔ عاقله و متخیّله آن است که باور به وجود فرشته بر اعتقاد به نبوت پیشی می‌یابد؛ چنان‌که نبوت بر شریعت مقدم می‌شود؛ چه وحی از طریق فرشته به پیامبر می‌رسد:

و النبی انّما یأتیه الوحی بوساطة الملک... حتی سیدنا موسی افتتاح نبوته بملک فتجلّی له ملک الرب فی لهیب من نار. فقد تبین ان اعتقاد وجود الملائکة متقدم لاعتقاد النبوة و اعتقاد النبوة لاعتقاد الشریعة.[۹]

از میان مبادی انسان‌شناختیِ مورد توجه ابن‌میمون در تعریف نبوت، می‌توان به ترکیب انسان از بدن و نفس و قوای نفسانی انسان اشاره کرد. ابن‌میمون وجود قوه ناطقه و متخیّله را به عنوان ظرفِ دریافت فیض الهیِ افاضه‌شده، به واسطهٔ عقل فعال ضروری می‌داند. این عقل در رساندن فیض الهی به ناطقه و در پی آن به متخیّلهٔ شخص پیامبر، واسطه می‌شود. افاضه عقلی از سوی خداوند، غایت کمال انسان شناخته شده، رسیدن آن به متخیّله از راه ناطقه، کمال متخیله به شمار می‌آید. خیال پیامبر به حکم اینکه تنزل عقل فعال از طریق ناطقهٔ انسان است، متمایز و کامل می‌گردد. این کمال، هرگز از راه کامل‌شدن در علوم نظری و تهذیب اخلاق، قابل تحصیل نیست. کمال در متخیله پیامبر، افاضهٔ ویژه خداوند است. چنین کمالی، با کامل‌ترین مزاج انسان که خود نیز افاضهٔ الهی است، ارتباط ناگسستنی دارد.

ابن‌میمون اگرچه به پیروی خود از فارابی در تعریف نبوت، تصریح نکرده است، ولی به گونه‌ای در این مسیر ره پیموده است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. فارابی از تنزل حقایق الهی در مرتبهٔ خیال پیغمبران، در تفسیر وحی سخن گفته است. به عقیدهٔ وی، حقایق غیبی از عالم عقل فعال می‌گذرد و در مرحلهٔ خیال، بر شخص پیامبر نازل می‌گردد؛ یعنی وحی نوعی فیض است که

از سوی خداوند به واسطهٔ عقل فعال، نخست بر نیروی ناطقهٔ انسان افاضه می‌گردد و پس از آن، بـه مرحلهٔ خیال تنزل می‌یابد: «**فیکون بما یفیض من الله ـ تبارک و تعالی ـ إلی العقل الفعال إلی عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلی قوته المتخیّلة**».[10]

به دیگر سخن: «**فهذه الافاضة الکائنة من العقل الفعال إلی العقل المنفعل بـأن یتوسـط بینـهما العقل المستفاد هو الوحی**».[11]

۳. جایگاه قوهٔ عاقله در نبوت

ابن‌میمون، افاضهٔ مستقیم به قوه متخیّله و واسطه‌نیفتادن قوهٔ ناطقه در دریافـت فـیض را از ویژگـی سیاستمداران، قانونگذاران و اربابان رؤیاهای صادقه مـی‌دانـد. بـر ایـن اشـخاص، ممکـن اسـت خیالات شگفت‌انگیز، خواب‌ها و دهشت‌هـایی در بیـداری رخ دهـد کـه بـا مـشاهدات پیـامبران شباهت بسیار دارند؛ تا آنجا که اینان گاهی خود را از پیامبران می‌پندارند. ابن‌میمـون ایـن نقیـصه را برآمده از شکوفانشدن قوهٔ ناطقه و فریب قوهٔ متخیّله می‌داند.

> اگر فیض تنها به متخیله برسد و ناطقه [به آن] دسترسی نداشته باشد، پس این گروه، همـان حاکمان شهرها، قانونگذاران، کاهنان و اربابان رؤیاهای صادقه‌اند... . باید دانست که برای برخی از اینان، خیالاتی شگفت و خواب‌ها و دهشت‌هایی در بیداری رخ مـی‌دهـد کـه بـا مشاهدات پیامبران همانندند؛ تا آنجا که خود را پیامبر می‌پندارند و گمان مـی‌کننـد بـرای آنان علومی بدون تعلیم فراهم آمده است... . همهٔ این امور برآمـده از قـوهٔ متخیلـه آنـان و ضعف قوهٔ ناطقه‌شان و شکوفانشدن این قوه در آنان است.[12]

٤. جایگاه قوهٔ متخیله در نبوت

تفاوت نبی و فیلسوف، آن است که نبیّ هم از قوهٔ ناطقه‌اش بهره می‌گیرد و هم از قوهٔ متخیله‌اش؛ اما فیلسوف تنها از ناطقه‌اش مدد می‌جوید؛ یعنی با خردورزی و درنگ در مباحـث نظـری و تـأملات

عقلانی، به ادراک معقولات می‌پردازد و با گـذار از مراتـب عقـل هیـولائی، عقـل بالملکـه و عقـل بالفعل، به مرتبهٔ عقل مستفاد نائل می‌شود و از عقل فعال کسب فیض می‌کنـد؛ در حـالی کـه پیـامبر علاوه بر این، از فیض عقل فعّال به قوهٔ متخیله نیـز برخـوردار اسـت و مطـابق آن، بـه ادراک صـور متخیل و محسوس و رخدادهای گذشته، حال و آینده می‌پردازد.

> پس باید بدانی که این فیض عقلی، هنگامی که تنها به قوهٔ ناطقه افاضه شود و از آن بـه قـوهٔ متخیله راه نیابد... [این قوه ناطقه] نمی‌تواند فیض [نبوت] عقل [فعال] را بپذیرد؛ بنـابراین، چنین گروهی عالمان اهل نظرند.[۱۳]

ابن‌میمون در گفتاری دیگر، تفاوت پیامبر با فیلسوف را این گونه گوشزد می‌سازد:

> و بدان که انبیای حقیقی [نه انبیای پنداری که همان عالمان نظری‌اند] بـی‌شـک، ادراکـاتی نظری را واجد می‌شوند که انسان به صرف توجه به اسبابی که این علوم را در پی دارنـد، از آنها آگاهی ندارند...؛ زیرا فیض [نبوت] بر قوهٔ متخیله افاضه شده است تا تکمیل گردد و به حدّی رسد که خبر از رخـدادهای آینـده مـی‌دهـد و آنهـا را بـه گونـه‌ای کـه حـواس بـه محسوسات تعلـق مـی‌گیـرد، درک مـی‌کنـد. متخیلـه بـه مـدد حـواس بـه ایـن مرحلـه رسیده است.[۱٤]

در نگاه ابن‌میمون، در کسب فیض نبوت به واسطهٔ عقل فعال، ابتدا قـوهٔ ناطقـهٔ پیـامبر از فـیض بهره‌مند می‌شود و در پی آن، متخیله‌اش: «**هو فیض یفیض من الله عزّ و جلّ بوساطة العقل الفعـال علی القوة الناطقة اوّلاً ثم علی القوة المتخیلة بعد ذلک**».[۱۵]

بر این اساس، ابن‌میمون نبی و فیلسوف را عام و خـاص مطلـق مـی‌دانـد؛ یعنـی هـر پیـامبری فیلسوف است، اما هر فیلسوفی، نبی نیست؛ چه ممکن است کسی با یاری خرد و تأمّل عقلانی، بـه بارگاه حکمت و فلسفه راه یابد، اما قوهٔ متخیله‌اش در اوج و شکوفایی قرار نگیرد:

و هذا [أمر النبوة] امرٌ لایمکن فی کل انسان بوجه و لاهو امرٌ یصل الیه بالکمال فی العلوم النظریة و تحسین الاخلاق حتی تکون کلها علی احسن مایکون و أجمله دون ان ینضاف لذلک کمال القوة المتخیلة فی أصل الجبلة علی غایة ما یکن.[۱۶]

فارابی نیز پیامبر را انسانی می‌شناسد که واجد کمالات فیلسوفان نیز است؛ افزون بر آنکه به قدرت تخیل و اراده، از آنان ممتاز گشته است: «**فیکون بما یفیض منه إلی عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام و بما یفیض منه إلی قوته المتخیلة نبیّاً منذراً بما سیکون و مخبراً بما هو الآن من الجزئیات الحاضرة**».[۱۷]

در نگاه فارابی، پیامبر انسانی است که به لحاظ عقلانی، عملی و قدرت تخیل، به بالاترین مرتبهٔ کمال دست یافته باشد: «**و اذا حصل ذلک [أی کملت مراتب العقلانیة] فی کلا جزئی قوته الناطقة و هی النظریة و العملیة ثم فی قوته المتخیلة، کان هذا الانسان هو الذی یوحی الیه**».[۱۸]

فارابی، معارف وحیانی را افاضه شده به عقل منفعل و قوهٔ متخیلهٔ پیامبر می‌داند. این دوسویه‌بودن پذیرش فیض به مقتضای محل قبول و نیز هدفی که از افاضه به هر یک دنبال می‌شود، بر معارف وحیانی عارض می‌گردد: «**فیکون بما یفیض منه إلی عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام و بما یفیض منه إلی قوته المتخیلة نبیّاً منذراً**».[۱۹]

۵. ضرورت ارسال پیامبر

ابن‌میمون، بر پایهٔ مقدمات ذیل، وجود پیامبر را امری گریزناپذیر می‌داند:

الف) انسان موجودی است که زندگی اجتماعی اقتضای طبیعت اوست.

ب) زندگی اجتماعی انسان، هرگز بدون اختلاف و تزاحم در منافع آنها با یکدیگر نیست.

ج) زندگی اجتماعی، نیازمند قانونی است تا کردار و رفتار آدمیان را تدبیر کند و ایشان را از افراط و تفریط بازدارد.

د) وجود مدبر و قانونگذاری که چنین قانونی را فراهم آورد، الزامی است.

هـ) حکمت (عنایت) الهی، اقتضای آن دارد که در طبیعت نوع انسانی، کسانی ظهور کنند که این نیاز جامعهٔ بشری را برآورده سازند.[۲۰]

مطابق مقدمهٔ اخیر، صِرف اثبات نیاز آدمی به مدبّر، برای وجوب وجود چنین شخصی (مدبر) کافی نیست و باید خداوند حکیم به اقتضای حکمت و غایتش، این نیاز را برآورده سازد. عنایت الهی مقتضی تحقق همهٔ کمالات و وصول انسان به کامل‌ترین غایات است و اگر پایداری زندگی جمعی انسان نیازمند رهنمایی الهی است وبدون آن، این نیاز هرگز برآورده نمی‌شود، فرستادن پیامبر ـ به عنوان مدبّر این زندگی اجتماعی ـ گریزناپذیر است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، ابن میمون، حدّوسط استدلال خود بر ضرورت ارسال پیامبران را مختل‌نشدن حیات جمعی انسان و بقای نوع انسان شناسانده است. سکوت ابن‌میمون دربارهٔ نقش پیامبران در مسئلهٔ معاد و زندگانی واپسین، می‌تواند به دنبال خود، این خرده را بر وی وارد سازد که چنان نیست که بدون وجود پیامبر، آدمی قادر به ادامهٔ زندگی اجتماعی‌اش نباشد، بلکه بقای اجتماع، نیازمند سیاست و تدبیر است؛ چه این تدبیر و سیاست عادلانه باشد و چه ظالمانه. فراوان‌اند اقوامی که سیاست آنها بر اساس کتاب‌های آسمانی نبوده است، اما نسل آنها پا بر جا مانده، حیات جمعی‌شان مختل نشده است.[۲۱]

افزون بر این، سخنان ابن میمون هرگز نفی کننده وجود هرگونه جایگزینی برای هدایت الهی نیست؛ تا اینکه ثابت شود حاجت انسان تنها با رهنمایی الهی برآورده می‌شود و هیچ امر دیگری،

جایگزین آن نمی‌شود. عبارت ابن‌میمون در تبیین ضرورت وجود پیامبر، این پرسش را نیز بی‌پاسخ می‌گذارد که آیا اساساً وجود واسطه برای ارائهٔ تدبیر و نیز قانونی که به سامان‌رسانندهٔ زندگی اجتماعی آدمیان است، ضرورت دارد؟ چرا هر کس نتواند خود، دستورالعمل هدایت خویش را بی‌واسطه ـ همچون پیامبران ـ دریافت کند؟! به نظر می‌رسد پاسخ ابن‌میمون به این پرسش را باید در نگاه وی به ویژگی‌های پیامبران جست‌وجو کرد.

٦. ویژگی‌های پیامبران

ابن‌میمون وجود ویژگی‌هایی مهم را در پیامبران ضروری می‌داند. به عقیدهٔ وی، دو قوهٔ اقدام و شعور، به هنگام فیض عقل فعال به نبیّ، به نقطهٔ اوج خود می‌رسند. قوه اقدام، قوه‌ای است که در صورت نبود آن، آدمی هرگز به رفع آنچه آزارش می‌دهد، روی نخواهد آورد. قوهٔ شعور نیز همچون قوهٔ اقدام، همگانی است؛ هرچند آدمیان در میزان برخورداری از این دو قوه دارای مراتب شدت و ضعف‌اند؛ تا آنجا که برخی از آنها از قوهٔ حدس و شعوری برخوردارند که بی‌درنگ هر مجهولی را برای آنان معلوم می‌سازد. به گفتهٔ ابونصر فارابی، پیامبران از چنان اراده‌ای برخوردارند که نه تنها بدن خود، بلکه جهان در اختیار آنها قرار می‌گیرد: «**النبوة تختص فی روحها بقوة قدسیة تذعن لها غریزة عالم الخلق الاکبر کما تذعن لروحک غریزة عالم الخلق الاصغر فتأتی بمعجزات خارجة عن الحیلة و العادات**».[۲۲]

ابن‌سینا از آنچه ابن‌میمون قوهٔ اقدام نامیده است، با عنوان «قوهٔ متصرفه» یاد می‌کند؛ قوه‌ای که مطابق آن، نبی برای اثبات صدق ادعای خود، در مواد و عناصر عالم تصرف می‌کند. در نگاه ابن‌سینا، عناصری که اجسام عالم و از جمله بدن انسان‌ها را تشکیل می‌دهند، جملگی واحدند. ارواح آدمیان همواره در حال تصرف در عناصر بدن آنهاست و اگر نفس چنان توانمند شد که نه

تنها عناصر بدن خویش، بلکه عناصر دیگر اجسام جهان نیز فرمانبردار وی می‌باشند، نباید اظهار شگفتی کرد: «**العنصر لجمیع ذلک قابل، فاذا کان الفاعل قویاً اطاعه العنصر لامحالة**».[۲۳]

ابن‌میمون معتقد است: موسای کلیم‌ؑ بر اساس وجود قوهٔ اقدام خود، با فرعون رودررو می‌شود و با ابراز معجزه‌های گوناگون، او را تسلیم کرده، بنی‌اسرائیل را نجات می‌بخشد.[۲٤]

ابن‌سینا از آنچه ابن‌میمون قوهٔ شعور می‌خواند، با عنوان «حدس» یاد می‌کند و آن را این گونه می‌شناسد: «**التفطن للحد الاوسط فی القیاس بلاتعلیم**».[۲۵]

در نگاه ابن‌سینا، آدمیان در برخورداری از موهبت حدس، مراتب یکسانی ندارند و می‌توان انسانی را فرض کرد که در بالاترین مرتبهٔ دریافت این موهبت قرار دارد و در تمام زمینه‌ها، بی‌درنگ و به مدد حدس، به حقیقت دست می‌یابد.[۲٦] او کسی را پیامبر می‌داند که در نقطهٔ اوج برخورداری از قوه حدس و فراگیری بدون تعلیم قرار دارد: «**الخاصة الواحدة [من الخصال الثلاث للأنبیاء] تابعة للقوة العقلیة و ذلک ان یکون هذا الانسان بحدسه القوی جداً من غیر تعلیم الناس له...**».[۲۷]

ویژگی سومی که ابن‌میمون برای پیامبران ذکر کرده است، برخورداری آنان از قوهٔ متخیله‌ای است که در نهایت فعلیت و شکوفایی قرار دارد. تردیدی نیست که همهٔ انسان‌ها توانایی دوری گزیدن از شواغل عالَم ماده و تقرّب به عقل فعال را ندارند و از این رهگذر، نیازمند واسطه‌ای هستند که توانسته است با دوری از این شواغل، قوهٔ تخیل خویش را ـ همچون قوه ناطقه‌اش ـ به اوج شکوفایی برساند. به عقیدهٔ ابن‌میمون، حتی پیامبران نیز در میزان اجتناب از شواغل ماده، مراتب گوناگون دارند و نبوت آنها نیز به هنگام عروض برخی حالات، مانند حزن و غضب تعطیل

می‌شود؛ چنان‌که نبوت حضرت یعقوب ﷺ در طول ایام حزنش در فراغ یوسف پیامبر ﷺ تعطیل شده بود.[۲۸]

ابن‌میمون برای اثبات تعطیلی وحی و پیغمبری در برهه‌ای از زمان‌ها برای برخی از پیامبران، چنین استدلال می‌کند: نیروی تخیل از آن‌رو که از جمله نیروهای بدن است، رخوت و فرسودگی را پذیراست تا آنجا که حتی ممکن است به طور کلی مختل گردد. هنگامی که نیروی متخیلهٔ یک پیامبر، در اثر اشتغال به یک موضوع حزن‌آور و غم‌انگیز (مثلاً) موجب اندوهگین شدن شخص پیامبر می‌شود، رخوت و سستی او را نیز به دنبال خود می‌آورد و در پی آن، وحی و پیامبری قطع می‌گردد؛ هرچند این تعطیلی، موقتی و در زمان معینی است.[۲۹]

۷. وحی و گونه‌های دریافت آن

ابن‌میمون، وحی را هدایتی می‌داند که به یکی از گونه‌های زیر به پیامبر القا می‌شود؛

الف) پیامبر تصریح می‌کند که فرشته در خواب یا بیداری، به وی این افاضه را کرده است.

ب) پیامبر تنها خطاب فرشته را بازگو می‌کند و به اینکه خطاب مزبور به وقت خواب یا بیداری بوده، هیچ تصریحی نمی‌کند.

ج) پیامبر، هدایت الهی را بدون انتساب به فرشته، به خداوند نسبت می‌دهد؛ البته تصریح پیامبر به اینکه خطاب مذکور در خواب یا بیداری رخ داده، الزامی است.

د) پیامبر بدون ذکر هرگونه قیدی، بگوید: خداوند با او سخن گفت یا به او دستور داد کاری را انجام دهد و یا کاری را ترک کند. ابن‌میمون هر خطاب و هدایتی را که به یکی از چهارگونهٔ بالا به پیامبر رسیده باشد، وحی می‌نامد. در نگاه وی، عباراتی نظیر «**أتی الرب إلی فلان فی الحلم**

لیلا» از مصادیق وحی، خارج‌اند و در زمرهٔ تنبیه و الهام ربانی خداوند به کسی به شمار می‌آیند.[۳۰]

۸. مراتب دریافت خطاب الهی

ابن‌میمون یازده مرتبه را به عنوان مراتب دریافت راهنمایی و خطاب الهی، ذکر کرده است:

الف) انسان از یاری الهی برخوردار شده، به مدد آن به سوی عمل صالحی تحریک می‌شود و بر انجام آن نشاط پیدا می‌کند. این یاری الهی، «روح‌الله» نام دارد. قضات بنی‌اسرائیل در این مرحله قرار دارند.

ب) انسان درون خود، حلول امری را بیابد؛ امر و قوه‌ای که او را به نطق آورد و به ابراز حکم یا تسبیح یا اقوال نافعه در بیداری سوق دهد. در این مرتبه، حواس از فعالیت عادی خود فراتر می‌روند. چنین شخصی را روح‌القدس تدبیر می‌کند؛ همچنان‌که روح‌القدس مزامیر داوود ﷺ را افاضه کرد و به سلیمان پیامبر ﷺ، امثال و جامعه را آموخت.

ج) در این مرتبه، شخص می‌گوید: کلام پروردگار به من رسید؛ چنان‌که پیامبر در خواب، مثالی را می‌بیند. زکریای نبی ﷺ بیشتر امثال خود را در عالم خواب دیده است.

د) پیامبر کلامی را در بیداری می‌شنود که محتوای آن کاملاً روشن است؛ هرچند گویندهٔ آن را مشاهده نمی‌کند. صموئیل نبی، افاضهٔ الهی به خویش را این‌گونه توصیف می‌کند.

هـ) کسی با پیامبر در حال خواب سخن می‌گوید؛ همچنان‌که برخی گونه‌های وحی حضرت حزقیال این‌گونه رخ داده است.

و) فرشته‌ای با پیامبر در خواب سخن بگوید؛ چنان‌که وحی بیشتر پیامبران این‌گونه بوده است.

ز) پیامبر در خواب، گفتار خود خداوند را دریافت کند. وحی الهی به حضرت اشعیا این گونه بوده است.

ح) وحی در حالت بیداری پیامبر و به صورت وجود خارجی تمثل بیاید؛ چنان‌که برای ابراهیم پیامبر ﷺ در بیداری و به هنگام روز، چنین می‌شد.

ط) پیامبر کلامی را در خواب می‌شنود. ابراهیم پیامبر ﷺ گاهی این گونه راهنمایی الهی را دریافت می‌کرد.

ی) شخصی در بیداری بر پیامبر وارد شود و با وی سخن بگوید.

ک) شخصی در خواب ملکی را ببیند که با وی سخن می‌گوید. این مرتبه و مرتبهٔ پیش از آن نیز در مورد حضرت ابراهیم ﷺ رخ داده است.[۳۱]

ابن‌میمون مشاهدهٔ خداوند در حالت بیداری پیامبر را نادرست می‌خواند؛ چه اساساً قوهٔ متخیله انسانی از چنین مشاهده‌ای ناتوان است و هیچ یک از پیامبران نیز نتوانسته‌اند و نمی‌توانند چنین مشاهده‌ای داشته باشند. به عقیدهٔ ابن‌میمون، کتاب‌های آسمانی بر مراتب یازده‌گانهٔ فوق گواهی می‌دهند. این مراتب، بالاترین مراتب دریافت هدایت الهی‌اند و اشخاص برخوردار از آنها، در بالاترین مراتب دریافت‌کنندگان راهنمایی خداوندند. ابن‌میمون، مرتبهٔ نبوت حضرت موسی ﷺ را برتر از سایر این مراتب می‌داند.[۳۲] او اطلاق پیامبر بر حضرت موسی ﷺ و سایر پیامبران را به نحو تشکیک می‌شمارد؛ چنان که از نظر او معجزهٔ این پیغمبر نیز در ارتباط با معجزات سایر پیامبران، ارتباطی تشکیکی دارد؛[۳۳] بر این اساس نبوت یک حقیقت واحد و یگانه است که در مورد همهٔ پیامبران به نحو اشتراک معنوی صدق می‌کند و به حکم اینکه دارای مراتب است، به گونه‌ای

تشکیکی بر آنان اطلاق می‌گردد. عبارت وی چنین است: «...و **انّما یختلف بالاَکثر و الاَقلّ لابالنوع**».[۳٤]

ابن‌میمون در موضعی دیگر، عبارتی ناسازگار با این اندیشه دارد. او می‌گوید: «به حسب دلیل شرعی، پیامبری حضرت موسی ﷺ غیر از پیامبری همهٔ انبیایی است که پیش از او به منصه ظهور رسیده‌اند؛ زیرا پیغمبری این نبی با پیغمبری دیگران مباینت دارد».[۳٥]

بنابراین چون اموری که با یکدیگر مباینت دارند، فاقد قدر مشترکند، نمی‌توان از تشکیک و سنخیت میان آنها سخن به میان آورد. او مدعی است: حضرت موسی ﷺ در دریافت وحی الهی، نیازمند واسطه نبود و همانند کسی که با دوست خود سخن بگوید، دهان به دهان از آن بهره‌مند می‌گشت. در این مرحله از دریافت وحی، حجاب و پرده نیست و تصرف نیروی متخیله نیز در آن دخالت ندارد: «**و سیدنا موسی من فوق الغشاء من بین الکرّوبین دون تصرف القوة المتخیلة و قد بیّنا فی «مشنة التوراة» فصول تلک النبوة و شرحنا معنی: فماً إلی فمٍ، کما یکلّم المرء صاحبه...**».[۳٦]

ابن‌میمون معتقد است: هیچ پیغمبر دیگری به این مقام و مرتبه نرسیده است و از همین روست که پیغمبری این پیامبر، مباین با نبوت سایر پیامبران است.

نتیجه

۱. ابن میمون همانند فیلسوفان مسلمان، کسی را نبی می‌داند که با تحمل ریاضات، ظرفیت پذیرش افاضهٔ عقل فعال را پیدا می‌کند. البته مطابق آیین یهود، فعلیت یافتن نبوت در چنین ریاضت‌کشیده‌ای، بر مشیت الهی متوقف است و این همان خاستگاه اختلاف منظر فیلسوفان با متشرعان یهودی است؛ چه فیلسوف، صِرف ریاضت را برای شکوفایی ظرفیت دریافت وحی، بسنده می‌شمارد.

۲. ماهیت نبوت در نگاه ابن‌میمون و نیز فیلسوفان مسلمان، بر مبادی هستی‌شناختی ـ از قبیل پذیرش وجود خداوند، نظام مشائی پیدایی کثرت از واحد و وساطت عقل فعال در مرحلهٔ شناخت ـ و مبادی انسان‌شناختی ـ از قبیل ترکیب انسان از بدن و نفس و تعدد قوای نفسانی انسانی و از جمله عاقله و متخیله ـ استوار است.

۳. ابن‌میمون بر اهمیت قوهٔ عاقله و نیز متخیله در پیامبر، همچون مشائیان پای می‌فشارد؛ در نگاه فیلسوف یهودی ـ و نیز فارابی ـ نسبت میان نبی و فیلسوف، عام و خاص مطلق است؛ چه هر نبی‌ای فیلسوف است، اما هر فیلسوفی به بارگاه نبوت رحل اقامت نمی‌افکند. تفاوت حاکمان و کاهنان با پیامبر نیز ریشه در کارکرد ویژهٔ عاقلهٔ پیغمبر دارد.

٤. حد وسط استدلال ابن‌میمون بر لزوم ارسال پیامبران، پایداری حیات جمعی انسانی و بقای نوع بشری است. خردهٔ بی‌توجهی به نقش پیامبران در مسئلهٔ معاد و زندگانی واپسین، هم بر این استدلال ابن‌میمون و هم بر فیلسوفانی که او در این استدلال از آنها وامدار است، رخنه می‌کند.

۵. ابن‌میمون از آنچه مشائیان مسلمان، با نام قوه متصرفه و حدس، به عنوان دو ویژگی پیامبران یاد می‌کنند، به قوه اقدام و شعور یاد می‌کند. هم ابن‌میمون و هم فیلسوفان مسلمان مشائی، برخورداری پیامبر از قوهٔ متخیلهٔ ویژه‌ای را خصلت سوم پیامبر می‌دانند.

٦. تفاوت پیامبران در برخورداری از ویژگی‌های سه‌گانهٔ بالا، سبب شده است که ابن‌میمون گاهی از تشکیکی‌بودن مراتب نبوت سخن به میان آورد و گاه از مباینت میان نبوت پیامبران. یکی دیگر از پیامدهای تفاوت برخورداری پیامبران از ویژگی‌های فوق، برهه‌پذیری نبوت یک شخص و تعطیلی آن در برخی حالات روحی وی است.

۷. ابن‌میمون در شناسایی گونه‌های دریافت وحی، مراتب این دریافت و راهنمایی الهی را خارج از دسترس فیلسوفان دانسته، صرفاً در مقام یک متشرع به آیین یهود اظهارنظر می‌کند و در پی آن، موسای کلیم ﷺ را برترین پیامبران می‌شمارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. کاظم موسوی بجنوردی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۲.
۲. همان.
۳. موسی ابن‌میمون، ***دلالةالحائرین***، ص ۱۸۰.
٤. همان، ص ۳۸۸_۳۹۰.
۵. همان، ص ٤۰۳.
٦. همان، ص ٤۰۰.
۷. همان، ص ۳٤۳_۳٤۷.
۸. ابونصر فارابی، ***السیاسة المدنیة***، ص ۲۳.
۹. موسی ابن‌میمون، همان، ص ٦۵۸.
۱۰. ابونصر فارابی، ***آراء اهل المدینة الفاضلة***، ص ۱۲۱.
۱۱. ابونصر فارابی، ***السیاسة المدنیة***، ص ۸۹.
۱۲. موسی ابن‌میمون، همان، ص ٤۰٦_٤۰۷.
۱۳. همان، ص ٤۰۰.
۱٤. همان، ص ٤۱۰.
۱۵. همان، ص ٤۰۰.
۱٦. همان.
۱۷. ابونصر فارابی، ***آراء اهل المدینة الفاضلة***، ص ۱۲۱.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. موسی ابن‌میمون، همان، ص ٤۱۵.
۲۱. نصیرالدین طوسی، ***شرح‌الاشارات و التنبیهات***، ج ۳، ص ۳۷٤.
۲۲. ابونصر فارابی، ***فصوص الحکم***، ص ۷۲.
۲۳. حسین ابن‌سینا، ***المبدأ و المعاد***، ص ۱۲۱.
۲٤. موسی ابن‌میمون، همان، ص ٤۰۹.
۲۵. حسین ابن‌سینا، همان، ص ۱۱٦.
۲٦. همان.
۲۷. همان.
۲۸. موسی ابن‌میمون، همان، ص ٤۰٤.
۲۹. همان.
۳۰. همان، ص ٤۳۰_٤۳۱.
۳۱. همان، ص ٤۳۳_٤٤۱.
۳۲. همان، ص ٤٤۱.
۳۳. همان، ص ۳۹۸.
۳٤. همان، ص ٤۰۱.
۳۵. همان، ص ۳۹۸.
۳٦. همان، ص ٤٤۳.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ***المبدأ و المعاد***، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل، ۱۳٦۳ش.

۲. ابن‌میمون، موسی، ***دلالة الحائرین***، تصحیح حسین آتای، ترکیه، مکتبة الثقافة الدینیة، [بی‌تا].

۳. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن، ***شرح الاشارات***، ج ۳، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.

٤. فارابی، ابونصر محمدبن محمدبن طرخان، ***السیاسة المدینة***، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹٦م.

۵. ـــــ، ***آراء اهل المدینة الفاضلة***، مقدمه، شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.

٦. ـــــ، ***فصوص الحکم***، الطبعة الثانیة، قم، بیدار، ۱٤۰۵ق.

۷. موسوی بجنوردی، کاظم، ***دائرةالمعارف بزرگ اسلامی***، ج ۵، چ ۲، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.